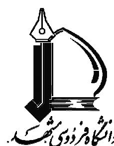
Journal of Fiqh and Usul  

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/ | Vol. 56, No. 1: Issue 136, Spring 2024, p.161-185

Online ISSN: 2538-3892  Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 01-08-2022 | Revise Date: 08-11-2022 | Accept Date: 04-03-2023

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78032.1416 | Article type: Original

A Critical Analysis of the Concept of Jurisprudential Justice as Second Nature (*Malakih*)

Dr. Rahmatollah KarimZadeh , Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Kalam, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran

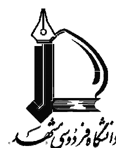
Email: karam276@gmail.com

Abstract

Justice is a prevailing reality in all dimensions of human life, conceptualized in different fields of knowledge including jurisprudence. Jurisconsults have presented various definitions of justice, the most importance of which is the definition of justice as a second nature (*malakih*). The present study clarifies the definitions of justice provided in jurisprudence, and follows the hypothesis that none of these definitions truly capture the meaning of justice. Some of the definitions indicate and discover the existence of justice, and second nature cannot be accepted as a definition of justice either, due to some shortcomings. In fact, justice is an existential reality derived from Right (*ḥaq*), both of which are parts of innate human necessities and can be proven by reference to human nature. Performing the obligatory acts (*vājibāt*) and avoiding prohibited acts (*muḥarramāt*) leads to the realization of justice. It is not that justice is a second nature that emerges from performing obligatory acts and avoiding prohibited ones. This study is necessary, because elucidating the reality of jurisprudential justice yields scientific benefits in the least.

Keywords: justice, right (*ḥaq)*, nature, jurisprudential justice

Journal of Fiqh and Usul



سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۳۶ - بهار ۱۴۰۳، ص ۱۸۵ - ۱۶۱

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir/

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸





تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۱۰ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۳

نوع مقاله: پژوهشی

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2023.78032.1416

تحلیل انتقادی مفهوم عدالت فقهی

به‌مثابه ملکه تحلیل انتقادی مفهوم عدالت فقهی به‌مثابهٔ ملکه

دکتر رحمت الله کریم زاده

استادیار گروه فقه و اصول، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

Email: karam276@gmail.com

چکیده

«عدالت» حقیقتی جاری در تمام ابعاد زندگی انسان است، در دانش‌های مختلف مفهوم‌یابی شده و فقه ازجملهٔ آن دانش‌هاست. فقها تعاریف گوناگونی از عدالت ارائه داده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها تعریف عدالت به‌مثابه ملکه است. این پژوهش با تبیین تعاریف ارائه شده ازعدالت در فقه، این فرضیه را دنبال می‌کند که هیچ‌یک از تعاریف عدالت فقهی بیانگر معنای حقیقی نیست؛ برخی از آن‌ها حاکی و کاشف از وجود عدالت است و ملکه‌بودن نیز به‌دلیل برخی اشکالات نمی‌تواند تعریف عدالت به‌شمار آید؛ بلکه عدالت، واقعیتی وجودیِ برخاسته از حق است که هردو از اقتضائات فطری انسان به شمار می‌روند و فطرت آدمی بر آن گواهی می‌دهد. انجام واجبات و ترک محرمات، سبب فعلیت‌یافتن عدالت است، نه اینکه عدالت ملکه‌ای باشد که با انجام واجبات و ترک محرمات پدید آید. تبیین این حقیقت، دست‌کم به‌لحاظ علمی ثمراتی در بر دارد که ضرورت بحث و تحقیق را ایجاب می‌کند.

واژگان کلیدی: عدالت، حق، فطرت، عدالت فقهی

مقدمه

احساس عدالت و عدالت‌خواهی به نظر می‌رسد در جوهری قرار دارد که انسان از آن آفریده شده است. معنای فلسفی و کلامی و حتی فقهیِ عدالت هرچند ممکن است در ذهن ما ابهام داشته باشد، اما روح ما در اعماق خود حسی از عدالت دارد که در وجدان ما می‌درخشد و ما را به زندگی مبتنی بر عدالت و اجرای عدالت و محافظت از آنچه عادلانه می‌پنداریم، ترغیب می‌کند. تمامی انبیای الهی و حکما و دانشمندان از عدالت سخن گفته‌اند و آن را از اصول اساسی حیات بشری دانسته‌اند. کتاب‌های مقدس بر محوربودنِ عدالت، در زندگی مبتنی بر اخلاق و معنویت تصریح دارند. هر قوم و ملتی از عدالت سخن گفته و می‌گوید، حتی زمانی که بی‌عدالتی جهان را پر کرده است. حتی آن دسته از افراد و حاکمانی که عملاً به دیگران ظلم و ستم روا می‌دارند، مدعی عدالت و عدالت‌خواهی هستند و عمل و رفتار خود را عادلانه می‌پندارند و معتقد نیستند که کار آن‌ها بی‌عدالتی است و هیچ‌کدام عمل و رفتار خود را مصداق ظلم و بی‌عدالتی نمی‌داند.

موضوع عدل در سراسر زندگی اسلامی و شریعت الهی که هدف اجرای آن، اقامهٔ عدل و درنهایت، تحقق حق است، جریان دارد. قرآن مملو از اشارات به موضوع عدالت است و جامعهٔ خوب را با جامعهٔ عادل می‌شناسد.

خداوند به مسلمانان پیوسته یادآور می‌شود: «قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ؛[1] پروردگارم به عدالت فرمان داده است.» «وتُقْسِطُوا إِلَیْهِمْ إِنّ اللّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ؛[2] با آن‌ها مهربان باشید و نسبت به آن‌ها با عدالت رفتار کنید.» قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد که نه‌تنها عادلانه رفتار کنند، بلکه به عدالت نیز سخن بگویند: «وَ إِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا؛[3] و هرگاه سخنی گویید به عدالت گرایید.» بالاتر از همه، مسلمانان باید همیشه به‌دنبال قضاوت عادلانه باشند؛ زیرا قرآن دستور می‌دهد: «وَإِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ أَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ؛[4] و چون حاکم بین مردم شوید به عدالت داوری کنید.»

تمام دانش‌هایی که به‌نوعی به مسئلهٔ خدا، آفرینش به‌عنوان فعل الهی، انسان و ارتباط او با خدا و دیگر انسان‌ها می‌پردازند، به عدالت نیز پرداخته‌اند. دانش فقه ازجمله دانش‌هایی است که عدالت در آنجا مطرح است و رفتار و افعال انسان را در بسیاری از موارد، مشروط به عدالت می‌کند. تعریف‌های مختلفی از

---

۱. اعراف: ۲۹.
۲. ممتحنه: ۸.
۳. انعام: ۱۵۲.
٤. نساء: ۵۸.

عدالت در فقه صورت گرفته است، اما همان‌سان که شیخ انصاری بیان داشته است، تمامی آن‌ها بـه دو یـا سه تعریف باز می‌گردد.[1] هدف این نوشـتار آن اسـت کـه بـا بررسـی تفصـیلی تعریـف عـدالت فقهـی بـه ملکه‌بودن به‌طور خاص و دیگر تعریف‌های عدالت فقهی، به‌اختصار این فرضیه را مطرح کند که آنچـه بـه عنوان تعریف عدالت در فقه آمده است، معنـای حقیقـی عـدالت نیسـت و عمـدۀ آن‌هـا ابـزار و نمادهـای نشان‌دهندۀ تحقق و فعلیت یا عدم‌فعلیت عـدالت اسـت، نـه مفهـوم و معنـای حقیقـی آن و برخـی را نیـز نمی‌توان به‌عنوان معنای حقیقت عـدالت پـذیرفت؛ بلکـه عـدالت (دیـدگاه پیشـنهادی) واقعیتـی وجـودیِ برخاسته از حق و مبتنی بر آن است که هر دو از اقتضائات و شهودات فطرت به شمار می‌آیند. این معنـا بـا تحلیل عناوین فطرت و حق و عدالت درخورِ دستیابی است و رسیدن به آن موجب اثبات بنیانی استوار برای عدالت در تمامی حوزه‌ها خواهد شد که خود این امر، تأمین‌کنندۀ ضرورت این بحث است.

در خصوص پیشینۀ بحث باید گفت: عدالت در فقه، پیشینه‌ای به درازای خود طرح مباحث فقهی دارد. کتاب‌ها و رساله‌ها و مقالات فراوانی در باب عدالت به رشتۀ تحریر درآمـده اسـت، ازجملـه: مقالـه‌ای بـا عنوان «مفهوم‌شناسی واژۀ عدالت در فقه امامیه»، نوشتۀ زین‌العابدین نجفی و مقالۀ «عدالت نفسانی قاضی در فقه امامیه و حقوق ایران»، نوشتۀ علی‌اکبر ایزدی‌فرد و... که در هر دو مقاله هرچند به بررسی و ارزیـابی تعاریف عدالت و ازجمله ملکه‌بودن آن پرداخته شده است؛ اما درنهایت، به‌نوعی، تعریف عدالت به ملکـه بودن را تقویت کرده‌اند. مقالۀ دوم، صرفاً با نظارت به عدالتِ قاضی به‌عنوان صفت نفس بحث کرده اسـت که این نوشتار، نظر منفی به آن دارد و عدالت را از صفات نفس نمی‌داند؛ بلکـه از صـفات فعـل بـه شـمار می‌آورد. ازاین‌رو، نوشتار حاضر اولاً، به‌طور خاص، تعریف عدالت فقهی به ملکه‌بودن و دیگر تعریف‌ها را به‌دلیل ارتباط با آن به‌طور اختصار ارزیابی کرده است و ثانیاً، نقد آن تعاریف باتوجه‌به پیشـنهاد، دیـدگاهی متفاوت در باب عدالت است که به نتیجۀ متفاوتی دست یافته است؛ ازین‌رو بر آن شدیم که از دریچۀ حـق و عدالت به‌عنوان دو مفهوم فطری، بازنگاهی به تعاریف ارائه‌شده در فقه برای عدالت داشته باشیم.

۱. معنای لغوی عدالت

برخی، عدالت را به‌معنای مساوات و برابری می‌دانند.[2] بعضی دیگر، عدالت را به استقامت و راسـت و موزون‌بودن معنا کرده‌اند.[3] عده‌ای گفته‌اند: عدل، یعنی میانه‌روی در کارها و خلاف جور است.[4] اما معنای

---

۱. انصاری، المکاسب، ۱۹۰/۳

۲. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۲۵؛ طریحی، مجمع البحرین، ۴۲۱/۵؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغه، ٢٤٦/٤.

۳. ابن‌منظور، لسان العرب، ٤١٤/١١.

٤. مقری، المصباح المنیر، ۳۹٦.

مشترکی میان تمام اهـل لغـت دربـارهٔ واژهٔ عـدالت وجـود دارد و آن عبـارت اسـت از: درسـتی و راسـتی و استقامت.

۲. تعریف عدالت در فقه

بحث عدالت در عمدهٔ ابواب فقهی عبادات و معاملات، به‌معنای عـام آن مطـرح شـده اسـت. دربـارهٔ تعریف و معنای اصطلاحی عدالت در فقه اختلاف‌ِنظر فراوانی وجـود دارد و هـر کسـی تعریفـی ارائـه داده است که عمدهٔ آن‌ها به پنج دیدگاه منتهی می‌شود.

۲. ۱. دیدگاه نخست

دیدگاه نخست دربارهٔ تعریف عدالت فقهی که منسوب به مشهور فقهای متأخر است، عبارت اسـت از اینکه: عدالت را به ملکه یا حالت یا کیفیتی راسخ در نفس انسان تعریف می‌کند که زمینهٔ پدیدآمدن تقـوا را فراهم می‌سازد و انسان را بر انجام واجبات و ترک گناهان و محرمات بر می‌انگیزاند.

علامه حلی فرموده است: «و التحقیق: أنّ العدالة کیفیةٌ نفسانیةٌ راسخةٌ تبعثُ المُتّصفَ بِها علی ملازِمَة التَقوی و المُرُوءَة، و تَتَحقّقُ باجتنابِ الکبائرِ و عدمِ الإصرارِ علی الصغائرِ.»[1] تعبیر فـوق، صـراحت دارد بـر اینکه عدالت امری نفسانی است و از صفات نفس انسان به شمار می‌آید.

شهید اول در کتاب دروس می‌نویسد: «و یعلم العدالة بالشـیاع، و المعاشـرة الباطنـة، و ... و لایکفـی الإسلام فی معرفة العدالة ...، و لا التعویل علی حسن الظاهر علی الأقوی.»[2] تعبیر «المعاشرةُ الباطنـة» در این عبارت، حاکی از آن است که ایشان نیز عدالت را امری نفسانی می‌داند.

شهید ثانی نیز تصـریح بـه کیفیـت نفسـانی‌بـودن عـدالت دارد و می‌گویـد: «و شـرعاً: کیفیّـة راسـخة فی‌النفس، تبعث علی ملازمة التقوی و المروءة.»[3] از تعبیر ایشـان کـه فرمـوده اسـت: «و شـرعاً» اسـتفاده می‌شود که ایشان معنای عدالت را حقیقتی شرعی می‌داند. همین تعبیر را محقق ثانی نیز آورده است.[4] امـا صاحب ریاض از عدالت، تعبیر به ملکهٔ نفسانی کرده است: «و العدالة و هـی ملکـة نفسـانیة باعثـة علـی ملازمة التقوی.»[5] اینکه آیا بین واژهٔ ملکه و کیفیت تفاوت هست یا نه، شاید جای بحث باشد، ولـی ظـاهراً همهٔ آن‌ها به یک معنا بر می‌گردد. درهرصورت، آنچه اهمیت دارد این است که تعبیرات فوق دلالت دارد که

---

١. علامه حلی، مختلف الشیعة، ٥٠١/٨؛ فاضل هندی، کشف اللثام، ٢٧٦/١٠؛ فاضل مقداد، التنقیح الرائع، ٢٨٩/٤.
٢. شهید اول، الدروس الشرعیة، ١٣٨/٩.
٣. شهید ثانی، روض الجنان، ٧٦٧/٢.
٤. محقق کرکی، جامع المقاصد، ٣٧٢/٢.
٥. طباطبایی، ریاض المسائل، ٢٤٥/٤.

عدالت از امور نفسانی است و از ویژگی‌های نفس انسان شمرده می‌شود.

دلایل دیدگاه نخست: چندین دلیل برای تعریف عدالت به ملکۀ نفسانی ارائه شده است.

دلیل اول: دلیل نخست عبارت است از «اصل». این اصل به چندین گونه تصویر شده است:

أ. هر حکمی که بر موضوعی بار می‌شود، باید ابتدا موضوع حکم احراز شود و سپس حکم بر آن مترتب شود، در غیر این صورت، حکم بار نمی‌شود؛ زیرا رابطۀ حکم به موضوع، نظیر رابطۀ معلول است به علت؛ تا زمانی که علت نباشد معلول نیز نخواهد. در مسئلۀ محل بحث نیز چنین است، چون آثاری که قرار است بر موضوعاتی بار شود که مشروط به عدالت است، تا آن موضوع با تمام شرایط مربوط به آن احراز نشود، حکم بر آن موضوع بار نمی‌شود. ازآنجاکه احتمال شرط‌بودن عدالت به‌عنوان صفتی راسخ در نفس وجود دارد، صرف ترک گناهان بدون اینکه ملکۀ عدالت احراز شود مساوی است با عدم‌احراز موضوع؛ درنتیجه، حکم بر چنین موضوعی بار نمی‌شود.

ب. مقتضای استصحاب این است که کسی که ملکۀ عدالت در او تحقق نیافته است، هنگام شک در عدالت او، حکم به عدم‌ترتب آثار می‌شود.

ج. عدالت اگر به‌صورت ملکه در شخص وجود داشته باشد، یقین به وجود عدالت خواهیم داشت، اما اگر به‌صورت ملکه نباشد، وجود عدالت مشکوک خواهد بود و هنگام شک در وجود عدالت، اصل عدم عدالت جاری می‌شود.[1]

دلیل دوم: شیخ انصاری فرموده است: برای اینکه شخصی بتواند برای مثال، منصب امام جماعت را بر عهده بگیرد، باید اطمینان نسبت به دین او وجود داشته باشد. ازسوی‌دیگر، چنین اطمینانی مادامی‌که ملکۀ ترک معاصی در او وجود نداشته باشد، با صِرف ترک گناهان حاصل نمی‌شود.[2]

دلیل سوم: در برخی از روایات، برای شهادت شاهد صفاتی ذکر شده است؛ از قبیل مأمون‌بودن، عفیف‌بودن، صالح‌بودن، مرضی‌بودن و... که از امور نفسانی هستند. بدیهی است که به‌حکم اجماع، در شاهد غیر از عدالت چیز دیگری شرط نیست. پس نام‌بردن از این صفات به‌منزلۀ این است که گویا از عدالت نامبرده شده است و این نشانگر آن است که عدالت از صفات نفسانی و ملکۀ نفسانی است.[3]

دلیل چهارم: روایت عبدالله‌بن‌ابی‌یعفور است. در این روایت از امام(ع) سؤال می‌شود که به چیزی می‌توان عدالت شخص مسلمانی را تشخیص داد؟ امام(ع) مواردی را از قبیل؛ ستر، عفاف، کف بطن و...

۱. طباطبایی قمی، ثلاث رسائل، ۱۲.

۲. انصاری، رسائل فقهیه، ۱۱.

۳. انصاری، رسائل فقهیه، ۱۱.

ذکر می‌کند. کیفیت استدلال به این روایت این است که اولاً، این امور به‌عنوان معرف منطقی لحاظ شوند و ثانیاً، این امور از صفات نفسانی به شمار آیند. براین‌اساس، معنایش آن است که باید شخص تمام عیب‌هایش را بپوشاند تا اینکه بر مسلمانان بیان غیر آن‌ها حرام باشد. چنین اموری جز با ملکهٔ عدالت جمع‌شدنی نیست.[1]

۲. ۲. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم بیانگر این معناست که عدالت عبارت است از: خود همان عمل خارجی که در قالب انجام واجبات و اجتناب از محرمات صورت می‌گیرد، اما منشأ آن عمل خارجی، وجود ملکهٔ نفسانی است. براساس این تعریف، عدالت از صفات نفسانی به شمار نمی‌آید، هرچند منشأ این عمل خارجی امری نفسانی است.[2]

شاید بتوان گفت که عدالت براساس این تعریف، یک امر مرکب، از ملکهٔ نفسانی به‌عنوان منشأ و عمل خارجی به‌عنوان مسبب است. این احتمال نیز وجود دارد که عدالت، خود آن عمل خارجی است ولی منشأش وجودِ ملکهٔ نفسانی است. در این صورت، عدالت دیگر مرکب از دو چیز نخواهد بود. این تعریف برخلافِ تعریف قبلی، ناظر به مسبب است، درحالی‌که تعریف قبلی ناظر به سبب بود. به تعبیر دیگر، عدالت براساس تعریف قبلی، سبب و مقتضی عمل به شمار می‌آید، ولی براساس تعریف دوم، آن عمل مسبب از ملکهٔ نفسانی است.

۲. ۳. دیدگاه سوم

دیدگاه سوم در باب عدالت عبارت است از صِرف اعمال خارجی؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرمات، بدون اینکه همراه ملکه یا ناشی از ملکه باشد. براین‌اساس، عدالت چنین تعریف شده است: پایداری عملی در افعال و تروک و استقامت در مسیر شریعت و منحرف‌نشدن از آن، بدون اینکه ناشی از ملکه باشد.

ابن‌ادریس حلی می‌گوید: «العدالة... فی الشریعة،... أن لا یُخلّ بواجب، و لایرتکبُ قبیحاً.»[3] ابن حمزه نیز گفته است: «ان العدالة فی‌الدین الإجتناب عن الکبائرِ و عن الإصرارِ علی الصَغائر.»[4] همچنین ابی‌الصلاح حلبی می‌نویسد: «إن العدالة شرطٌ فی قبول الشهادةِ و تثبتُ حکمُها بالبلوغ و کمال العقل و

---

۱. طباطبایی قمی، ثلاث رسائل، ۱۹.
۲. مفید، المقنعه، ۲۵؛ طوسی، النهایه، ۳۲۵.
۳. ابن‌ادریس، السرائر، ۱۱۷/۲.
٤. ابن‌حمزه، الوسیله، ۲۳۰.

الإیمان و اجتناب القبائحِ أجمَع.»[۱]

براساس این تعریف، خود عملی خارجی؛ یعنی انجام واجبات و ترک محرمات، عدالت به شمار می‌آید. سخنی از ملکه یا حالت نفسانی‌بودن یا هیئت راسخ‌بودن عدالت به میان نیامده است.

۲. ٤. دیدگاه چهارم

دیدگاه چهارم این است که عدالت عبارت است از داشتن اسلام و عدم‌ظهور فسق در خارج؛ یعنی صرف مسلمان‌بودن و عدم‌ظهور فسق از انسان، مساوی است با تحقق عدالت.

شیخ طوسی در کتاب خلاف می‌گوید: «اذا شهد عند الحاکم شاهدان یُعرَفُ إسلامُهما و لایُعرَف فیهما جرح، حُکِم بشهادتهما.»[۲] او همچنین در مبسوط می‌گوید: «فالعدل فی الدین أن یکونَ مسلماً و لایُعرَف منه شیءٌ من أسباب الفسق.»[۳]

شیخ مفید نیز می‌گوید: «العدلُ من کان معروفاً بالدینِ و الورعِ عن محارمِ الله.»[٤] برایند این تعریف آن است که اکثر مسلمانان، عادل خواهند بود، هرچند با آن‌ها معاشرت نداشته باشیم؛ چون اولاً، مسلمان هستند؛ ثانیاً، فسقی از آن‌ها مشاهده نکرده‌ایم.[٥]

۲. ٥. دیدگاه پنجم

دیدگاه پنجم این است که عدالت عبارت است از: حُسن ظاهر و بس؛ یعنی همین که فردی جنبۀ ظاهری را رعایت کند و به‌صورت آشکار و علنی، اعمالی منافی با عدالت انجام ندهد، برای حکم به عدالت‌داشتن وی کافی است. این دیدگاه منسوب است به مشهور فقهای متقدم.[٦] براساس این دیدگاه، امکان حکم به عدالتِ اکثر مسلمانان نیست؛ چون حکم به عدالت آنان متوقف است بر احراز حُسن ظاهر و احراز حُسن ظاهر متوقف است بر معاشرت با آنان، درحالی‌که با اکثر مسلمانان معاشرت نداریم.

عمده تعاریف نقل‌شده از فقها در باب عدالت، به همین پنج تعریف باز می‌گردد. از میان این پنج دیدگاه، همان‌گونه که شیخ انصاری بیان داشته است،[۷] دیدگاه چهارم و پنجم (داشتن اسلام و عدم‌ظهور فسق و حُسن ظاهر) نیز از نشانه‌ها و علائم عدالت به شمار می‌آیند، نه اینکه خود آن‌ها عدالت باشند؛

---

۱. حلبی، الکافی فی الفقه، ٤۳٥.

۲. طوسی، الخلاف، ۲۱۷/٦.

۳. طوسی، المبسوط، ۲۱۷/۸.

٤. مفید، المقنعه، ۷۲٥.

٥. نک: علامه حلی، مختلف الشیعه، ۸۸/۳؛ طوسی، الخلاف، ۲۱۷/٦؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامه، ۲٦۷/۸.

٦. حلبی، الکافی فی الفقه، ۲۱۹؛ طوسی، الخلاف، ۲۱۷/٦؛ ابن‌براج، المهذب، ٥٥٦/۲.

۷. انصاری، المکاسب، ۱۹۰/۳.

چون ممکن است شخصی در باطن دارای بالاترین درجهٔ فسق باشد، ولی نزد مردم ظواهر را به‌خوبی رعایت کند، این شخص واقعاً فاسق است و نمی‌توان او را عادل دانست.

همچنین خود عنوان داشتن اسلام و عدم‌ظهور فسق، حاکی از آن است که فسق امری واقعی است که گاهی ظاهر نمی‌شود، مگر با داشتن اسلام و اجتناب از محرمات الهی. بنابراین، اگر فسق امری واقعی است، چگونه ممکن است به‌دلیل اینکه فسقش ظاهر نشده است او را عادل دانست! لذا این دو دیدگاه، درحقیقت، طریق به عدالت هستند، نه خود عدالت.[۱]

بنابراین، تعاریف فقهی که به‌نوعی ناظر به مفهوم و حقیقت عدالت است، همان سه تعریف نخست است. البته تعریف عدالت به ملکهٔ نفسانی که نخستین تعریف بود، با تعریف دوم که ملکه به‌عنوان منشأ عدالت تلقی شده است، نه خود عدالت؛ حقیقتاً به یک چیز بر می‌گردد. درنتیجه می‌توان گفت: تمام تعریف‌هایی که از عدالت در فقه صورت گرفته است، به دو تعریف باز می‌گردند: یکی ملکه‌بودن و دیگری، انجام واجبات و ترک محرمات؛ ازاین‌رو، فقط این دو دیدگاه را بررسی می‌کنیم.

نکتهٔ دیگری که باید بدان توجه داشت عبارت است از اینکه: حقیقت شرعیه‌ای برای معنای عدالت ثابت نشده است و معنای عدالت همان معنای عرفی و لغوی است. هرچند برخی ادعای ثبوت حقیقت شرعی برای معنای عدالت کرده‌اند؛ ولی عمدهٔ فقها این دیدگاه را نپذیرفته‌اند.[۲]

قبل از بررسی و ارزیابی تعریف‌های مذکور در باب عدالت فقهی، به تبیین دیدگاهی به‌عنوان دیدگاه پیشنهادی می‌پردازیم که فرضیهٔ بحث ما را تشکیل می‌دهد.

۳. دیدگاه پیشنهادی (منتخب)

تبیین دیدگاه منتخب، متوقف بر بیان چند مقدمه است:

۳. ۱. مقدمهٔ اول: حقیقت فطرت

واژهٔ فطرت در لغت از مادهٔ «فطر»؛ یعنی شکافتن،[۳] فتح شیئی و ابراز آن،[٤] ابتدا و اختراع،[٥] شکافتن از طول و ایجاد و ابداع[٦] آمده است و فاطر؛ یعنی شکافنده. خداوند، ازآن‌رو که موجودات را هستی بخشیده و

۱. شهید اول، موسوعه، ۱۳۸/۹؛ محقق کرکی، الرسالة الجعفریة، ۱۲٦/۱؛ صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۲٤/۷.
۲. مامقانی، نهایة المقال، ۲۵۱.
۳. مرتضی زبیدی، تاج العروس، ۳۲۵/۱۳.
٤. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۵۱۰/٤.
۵. جوهری، صحاح اللغه، ۷۸۱/۲.
٦. راغب اصفهانی، مفردات، ۳۹٦.

به آن‌ها هستی داده است گویا فَطْر کرده و شکافته است.

فطرت در اصطلاح، براساس آنچه مفسران قرآن کریم راجع به کلمهٔ فطـرت گفته‌انـد، بـر وزن «فِعلَـه» مصدرِ نوعی است که دلالت بر نوع خاصی از آفرینش دارد. مستفاد از آیهٔ شـریفه «فِطْـرَتَ اللّـهِ الَّتِـی فَطَـرَ النّاسَ عَلَیْهَا»[1] نیز همین است.[2] فطرت، آن نوع خاص از آفرینش[3] است که همراه با بینش الهی و گرایش به خداست. خداوند جان آدم را براساس فطرت توحیدی آفرید؛ یعنی از یک سـو، نحـوهٔ پیـدایش جـان آدم و آفرینش روح، خداشناسی و خدابینی و ازسوی‌دیگر، خداخواهی است. به‌گونه‌ای روح آدم خلق شده اسـت که حق محض را می‌بیند و به آن سر می‌سپارد و دل می‌دهد.

فطرت به‌عنوان فعل الهی، نحوهٔ خاصی از آفریدن و ایجاد ابداعی اسـت کـه بـا خلقـت تفـاوت دارد و مخصوص انسان است. امور فطری که مقتضای نوع آفرینش انسان است، مشترک میان تمام انسان‌هاسـت. لذا در تعریف فطرت گفته شده است: «نوعی هدایت تکوینی انسان در قلمرو شناخت و احساس است.»[4]

ویژگی‌های فطرت که نحوهٔ خاص هستی انسان است، از تحلیل خود فطرت به دست می‌آید و نیـاز بـه اثبات ندارد. آن ویژگی‌ها عبارت‌اند از: علتی، جز علت هستی‌بخش خود ندارد؛ انسان آن‌ها را بـه معرفـت حضوری می‌یابند؛ تغییرناپذیر و ثابت‌اند؛ کلی و فراگیرند؛ همـراه معرفـت عقلـی و دارای تقـدس و ارزش حقیقی هستند.[5]

ادراکات فطری شامل اموری از این دست است: بـدیهیات عقلـی، شـهودات بـاطنی، حقیقـت‌جویی، احساس اخلاقی، احساس عبادت و پرسـتش، احسـاس زیبایی‌دوسـتی، احسـاس عـدالت‌خواهی و تمـام احساس‌های انسانی انسان که ریشه در فطرت او دارند.[6]

از تعبیرات مذکور چنین به دست می‌آید که در آفرینش انسان، یک ویژگی وجـود دارد کـه ادراک‌کننـدهٔ این نوع امور است و گرایش به آن‌ها دارد. باید توجه داشت که ظاهراً بین تعبیـر بـه ویژگـی ادراک فطـری و احساس و گرایش فطری تفاوتی وجود ندارد؛ زیرا مقصود از احساس و گرایش فطری انسان، قطعـاً معنـای غریزه نیست؛ چون میان طبیعت و غریزه و فطرت تفاوت است و فطرت امری است ورای طبیعت و غریـزه. بنابراین، می‌توان گفت: بین ادراکات فطری و احساس و گرایش فطری تفاوتی وجود ندارد.

١. روم: ٣٠.
٢. طباطبایی، المیزان، ١٨٣/١٦تا١٨٤.
٣. جوادی آملی، آفاق اندیشه، ٣٧٩.
٤. طباطبایی، المیزان، ٢٩٨/٢٠.
٥. مطهری، فطرت، ٢٤١.
٦. مطهری، مجموعهٔ آثار، ٤١/٤ و ٤٣٧/١٣.

درهرصورت، آنچه در این مرحله اهمیت دارد این است که براساس دیدگاه مفسران، انسان با ویژگی خاصی آفریده شده است که در دیگر مخلوقات نیست. این ویژگی خاص، اقتضائات خاص خودش را دارد. اموری، به‌عنوان اقتضائات فطرت برشمرده شده است. از مهم‌ترین آن‌ها که همه بر آن اتفاق‌نظر دارند، گرایش به توحید، دین، شریعت، پرستش خدا، حق‌جویی و عدالت‌خواهی است. سؤالی که در اینجا مطرح است آن است که مگر می‌شود چیزی خواهان چیز دیگری و به‌دنبال چیز دیگری و گرایش به چیز دیگری داشته باشد، ولی هیچ ادراک و شناخت یا نوعی ارتباط با آن نداشته باشد؟! اگر نوعی ارتباط بین فطرت انسان و اقتضائات فطری‌اش وجود ندارد، باید فطرت، اقتضای هر چیزی را داشته باشد، درحالی‌که چنین نیست. به تعبیر دیگر، نوعی سنخیت بین فطرت و اقتضائاتش وجود دارد، در غیر این صورت یا باید بگوییم: فطرت، هیچ چیزی را اقتضا ندارد یا اقتضای همه‌چیز را دارد و هر دو به نظر می‌رسد که نادرست است. پس باید پذیرفت که بین فطرت و اقتضائات فطری، نوعی ارتباط و سنخیت وجود دارد.

برای تقریب به ذهن می‌توان این مثال عرفی را ذکر کرد؛ مثلاً ابزاری به نام «رادار» در امور نظامی وجود دارد که اشیای خاصی در آن شهود می‌شوند. نوع برنامه‌ریزی که در آن صورت می‌گیرد بدین‌گونه است که اشیای خاصی را نشان می‌دهد، این‌گونه نیست هر چیزی را بتواند ردگیری کند. در خصوص فطرت نیز چنین است. قرآن کریم، طبق برداشت مفسران، سخن از فطرت به میان آورده و آن را نوعی خاص و ویژه از آفرینش معرفی کرده است. ویژگی‌اش آن است که گرایش خاصی به یک سری از امور دارد، این‌گونه نیست که به هر چیزی گرایش داشته باشد. در صفحهٔ رادار فطرت، اموری همچون، توحید، حق، حقیقت، دین، شریعت، عدالت شهود می‌شوند. آیا بدون اینکه قوه‌ای از این امور یا دست‌کم سنخیتی بین این امور و فطرت انسان وجود داشته باشد، می‌تواند آن‌ها را شهود کند؟!

البته نباید این سخن را با دیدگاه افلاطون در باب علم اشتباه گرفت که علم را تذکر دانسته است؛ بلکه بدان معناست که در فطرت انسان، قوه و چیزی نهاده شده است که این نوع امور را اقتضا دارد. به تعبیر دیگر، وجود آن ویژگی در فطرت انسان، به‌صورت بالقوه است و از هیچ نوع فعلیتی برخوردار نیست، اما به محض اینکه زمینه برای فعلیت آن فراهم می‌شود، می‌تواند آن ویژگی در انسان فعلیت پیدا کند.

بنابراین، شاید بتوان گفت که خداوند متعال در آفرینش انسان قوه یا مرتبه‌ای از شعور و آگاهی خاص قرار داده است که به‌دنبال حقیقت حقه (توحید) که مرتبهٔ اعلای حق و حقیقت است، می‌باشد که ورای آن حقیقتی نیست؛ ازجمله آن امور، حق و عدالت است.

۳. ۲. مقدمهٔ دوم: حق

واژهٔ حق در لغت، به معانی مختلفی به کار رفته است، ازجمله: ثبوت، صدق، وجوب، شایسته،

درستی، یقین، حکم مطابق واقع.[1] برخی از اهل لغت گفته‌اند: هرچند برای واژهٔ حق معانی متعـددی ذکـر شده است؛ اما این معانی به یک معنا بر می‌گردد و آن عبارت اسـت از: مفهـوم ثبـوت و ثابـت.[2] درنتیجـه، می‌توان گفت که کلمهٔ حق در معنای مصدری، به‌معنای ثبوت و در معنای وصفی، به‌معنای ثابت است.

کلمهٔ حق در فلسفه به‌معانی گوناگونی به کار رفته است، ازجمله: مطلق وجود خـارجی، وجـود دائـم، واجب بالذات، قول و اعتقاد مطابق واقع، آنچه شیئی شایستهٔ آن است.[3]

در فلسفهٔ اخلاق نیز واژهٔ حق به‌معانی مختلفی به کار رفته اسـت، ماننـد: کـار درسـتی کـه بـا هـدف، تناسب بیشتری داشته باشد.[4]

برخی، واژهٔ حق را به‌معنای امر ثابت،[5] مطابق و موافق با واقعیت[6] دانسته‌اند؛ ازاین‌رو، به هر امـری کـه از جمیع جهات در جایگاه مناسب خود قرار داشته باشد، حق گفته می‌شود.[7]

مفهوم حق، مفهومی کلی است که مصادیق متعددی دارد که مصداق تام و تمـام آن عبـارت اسـت از: حقیقت توحیدی. اما کلی‌بودنِ مفهوم حق، به‌معنای کلی منطقی نیست؛ بلکه از مفاهیم کلی فلسفی است که ویژگی آن این است که از مقایسهٔ دو یا چند واقعیت خارجی انتزاع می‌شوند؛ نظیر مفهـوم علیـت کـه از مقایسهٔ دو امر واقعی انتزاع می‌شود؛ بدین‌رو مفـاهیم فلسـفی در دسـتهٔ مفـاهیم اعتبـاری قـرار می‌گیرنـد.[8] بنابراین، عقل مفهوم حق را از مقایسه‌کردن دو امر واقعی می‌سازد و آن را بـر مصـادیق و نمونـه‌های عینـی؛ یعنی واقعیت‌های خارجی اطلاق می‌کند. پس حق، یعنی همان امر عینی واقعـی و حقیقـی در خـارج کـه مفهوم حق از آن حکایت می‌کند. به تعبیر دیگر، حق یعنی هر آن چیـزی کـه بـا تمـام ویژگی‌هـای خـاص خودش شایسته و بایسته است که وجود داشته باشد.

۳. ۳. مقدمهٔ سوم: فطری‌بودن حقیقت عدالت

دربارهٔ اینکه حقیقت عدالت از امور فطری و اقتضائات آن به شمار می‌آید یا اینکه امری اکتسابی است، دو دیدگاه وجود دارد:

---

۱. ابن‌منظور، لسان العرب، ۴۹/۱۰تا۵٤؛ جوهری، صحاح اللغـه، ۱٤٦۰/٤؛ فراهیـدی، العـین، ٦/۳؛ ابن‌فـارس، معجـم مقـاییس اللغـه، ۱۵/۲ و ۱۹؛ راغـب اصفهانی، مفردات، ۲۵.

۲. مقری، المصباح المنیر، ۱٤۳/۱.

۳. ابن‌سینا، اللهیات من الشفاء، ۳۰٦؛ سهروردی، ۲۱۱/۱؛ صدرالدین شیرازی، ۸۹/۱.

٤. مصباح یزدی، حقوق متقابل مردم و حکومت، ۸۳.

۵. طباطبایی حکیم، المحکم فی اصول الفقه، ٦.

٦. روحانی، زبدة الأصول، ۲۰۲/۱۵

۷. خویی، مصباح الفقاهه، ٤۷/۲.

۸. طباطبایی، نهایة الحکمة، ۲۵۸.

۱. در نهاد و نهان بشر چنین کششی نیست؛ بلکه این مفهوم، ابداع انسان‌های ضعیف و زبون و ناتوان است و عدالت، هیچ نسبتی با فطرت ندارد، بلکه از آن بیگانه است. مظلوم و ضعیف، چون به حقش نرسیده و دستش کوتاه است از عدالت سخن می‌راند و صدای عدالت‌خواهی‌اش بلند است؛ اما انسان نیرومند، درکی از مفهوم عدالت ندارد و می‌خواهد به آمال دنیایی و ارضای هوای نفسانی خود برسد.[1]

۲. متفکران مسلمان، عدالت را امری فطری و درونی می‌دانند؛ به این معنا که، انسان به‌گونه‌ای آفریده شد که نمی‌توان ارزش‌های اخلاقی را از او جدا کرد؛ زیرا حذف باورهای اخلاقی، مساوی با مسخ مقام انسانی است؛ چراکه انسان چیزی جز ارزش‌های اخلاقی نیست و اگر این امور از انسان تفکیک شود، پوسته و لایه‌ای از او به صورت انسان می‌ماند، ولی به سیرت حیوان است.[2]

براساس مقدمات فوق روشن می‌شود که یکی از امور فطری و اقتضائات فطرت، حق‌جویی و عدالت‌خواهی است. هیچ تردیدی وجود ندارد که فطرت هر انسانی خواهان عدالت است، حتی کودک خردسال نیز این حقیقت را به‌گونه‌ای ادراک می‌کند. شاهد آن این است که اگر والدین، به‌طور تبعیض‌آمیز با فرزندان خود رفتار کنند، آن فرزند خردسالی که نسبت به او بی‌توجهی صورت می‌گیرد، از این رفتار تبعیض‌آمیز متنفر می‌شود و واکنش از خودش نشان می‌دهد. این نیست، جز اینکه فطرت ناخودآگاه او این رفتار ناپسند را مشاهده و ادراک می‌کند.

اکنون که تاحدی با معنای فطرت و حق و عدالت آشنا شدیم، به مقدمهٔ چهارم می‌پردازیم که درحقیقت، نتیجهٔ سه مقدمهٔ قبل است.

۳. ۴. مقدمهٔ چهارم: رابطهٔ فطرت و حق و عدالت

حاصل مقدمهٔ اول این شد که فطرت عبارت است از: مرتبه‌ای از حقیقت وجودی و حقه که به انسان داده شده و براساس آن حقیقت یافته است. این فطرت، اقتضائاتی دارد که ذاتیِ آن است و مشترک میان تمام انسان‌هاست. مرحلهٔ اعلای آن اقتضائات عبارت است از: توحید، حق، دین، شریعت، عدالت‌خواهی و... . پس حق‌جویی و عدالت‌خواهی از اقتضائات فطرت هر انسانی به شمار می‌آید.

عصارهٔ مقدمهٔ دوم این شد که حق به‌معنای اسمی عبارت است از ثبوت و به‌معنای وصفی عبارت است از ثابت و بودن در جایگاهی که از جمیع جهات، شایستهٔ آن است.

نتیجهٔ مقدمهٔ سوم نیز این شد که عدل، یعنی بودن و وجودداشتن به آن گونه‌ای که باید باشد و عدالت، یعنی انجام‌دادن به هر صورت، قراردادن در هر جا و اعطاکردن آنچه شایسته و بایستهٔ هر چیز است به آن

۱. جوادی آملی، ادب قضا در اسلام، ۱۵۸ و ۱۶۱.

۲. جوادی آملی، ادب قضا در اسلام، ۱۵۸ و ۱۶۱.

چیز.

نتیجۀ این سه مقدمه این است که حقیقتِ حق به‌عنوان منشأ عدالت، بـا عـدالت یـک چیـز بـه شـمار می‌آیند و اجرای عدالت چیزی جز استقرار حق نیست، هرچند به‌لحاظ مفهومی تفاوت دارند. این حقیقـت واحد از شئونات و اقتضائات فطری هر انسانی به شمار می‌آید. وقتی از عدالت سخن می‌گوییم، بی‌درنـگ این معنا را به‌صورت فطری شهود می‌کنیم که عدالت یعنی اینکه اشیا در جای درست و شایسته قرار داشـته باشند و اشیا بر واقعیت خود باقی باشند و به هر چیزی آنچه شایستۀ آن است اعطا شود. این همـان معنـای حقیقی حق و عدالت است که مشهود فطرت است؛ یعنی حق و حق‌جویی، عـدالت و عـدالت‌خـواهی از حقایقی است که با فطرت انسان عجین است و هیچ‌گاه از آیینۀ فطرت غیب نمی‌شود، هرچند ممکن است بر اثر غفلت، در غبار بی‌توجهی پنهان شوند، ولی هرگز زوال پیدا نمی‌کننـد و بـه‌محـض التفـات و انجـام برخی از اعمال، دوباره رنگ فعلیت دریافت می‌کنند.

براساس این جهان‌بینی، عدالت، امری واقعی و از عینیت برخوردار است و منطبـق بـر حـق و واقعیـت است.[۱]

طبق این دیدگاه، عدالت دربارۀ انسان از ویژگی‌های انسان و افعال او «بما هو انسان» به شمار می‌آیـد، نه انسان به شرط ایمان یا اسلام. دلیل این است که اگر شخصی بی‌ایمان و حتی غیرمسلمان و حتی ملحد، کاری را انجام دهد؛ مثلاً دربارۀ چیزی به حق داوری کند، صادق است که بگوییم به عـدالت داوری کـرده است. هرچند ممکن است از نگاه شرعی او عادل نباشد، ولی کارش عادلانه است. این حاکی از آن اسـت که عدالت امری واقعی است، بلکه همه‌چیز حتی شریعت مبتنی بر عدالت است؛ زیرا عدالت مبتنی بر حق است و حق منشأ هر عدالتی است.

بنابراین، بدون تحقق چنین عدالتی، سعادت انسان تأمین نمی‌شود. فعلیتِ بخشی به حقیقـت عـدالت در فرد، ملازم با تقوا در شریعت است؛ چراکه عدالت در حوزۀ عمل، سـلوک بـر صـراط مسـتقیم و هـدف بعثت انبیاست و آمدن شریعت نیز برای تحقق این هدف بزرگ بوده و تحقق این هدف نیز مبتنـی و متوقـف بر استقرار حق و حقیقت است. درحقیقت، عدالت به‌معنـای در مسـیر فطـرت‌بـودن و عـدم‌انحـراف از آن است؛ چه به‌لحاظ نظر و اعتقاد و چه به‌لحاظ عمل و رفتار.

براساس این تحلیل می‌توان گفت که همۀ انسان‌ها از این حقیقت عدالت برخوردارند و اقتضای عدالت در همه وجود دارد، مگر اینکه مانعی سد راه آن باشد و مانع عبارت است از: انکار توحید و حقیقت حقه در

۱. صدر، مدرسة اسلامی، ٤۰.

مقام نظر و اعتقاد و ترک واجبات و انجام محرمات الهی در مقام عمل. درنتیجه، کسی که کار خلافی هرچند در ظاهر انجام نداده باشد، بیشتر به آن حقیقت فطری نزدیک است و می‌توان حکم به عادل‌بودن او کرد. لذا یکی از ثمراتی که بر ملکه‌دانستن عدالت (قول مشهور فقهای متأخر) یا فطری‌دانستن آن مترتب می‌شود آن است که اگر حالت سابقهٔ شخصی به‌لحاظ عدالت معلوم نباشد، بر مبنای ملکه‌بودن عدالت، اصل عدم‌عدالت جاری می‌شود؛ چون وجود ملکهٔ عدالت به‌عنوان امری اکتسابی، مسبوق به عدم است؛ پس جای اصل عدم‌عدالت خواهد بود. درحالی‌که اگر عدالت ریشه در فطرت انسانی داشته باشد، براساس اصل فطرت «کلّ مولودٍ یولدُ علی الفطرةِ فأبواهُ یُهوِّدانِهِ و یُنصّرانِهِ»[1] یا حُسن ظاهر یا حُسن ظن به دیگران، حکم به عدالت یا استصحاب عدالت وی می‌شود.

اکنون که مقصود از دیدگاه پیشنهادی روشن شد، به نقد تعاریف فقها از عدالت می‌پردازیم. ازآنجاکه مهم‌ترین دیدگاه در باب عدالت فقهی نزد مشهور فقهای متأخر ملکه‌دانستنِ عدالت است؛ لذا این دیدگاه را به‌تفصیل ارزیابی می‌کنیم و به دیگر دیدگاه‌ها به‌اختصار می‌پردازیم.

۴. نقد دیدگاه‌های مذکور در باب تعریف عدالت فقهی

٤. ١. اشکالات دیدگاه نخست

ارزیابی دیدگاه نخست (ملکه‌بودن عدالت) در دو بخش پی گرفته می‌شود: بخش نخست، بررسی دلایلی است که برای ملکه‌بودن عدالت اقامه شده است و بخش دوم، اشکالات مربوط به ملکه‌بودن عدالت است.

٤. ١. ١. بخش نخست: نقد دلایل ملکه‌بودن عدالت

أ. نقد دلیل اول: دلیل اولی که مشهور متأخران برای ملکه‌بودن عدالت اقامه کرده بودند عبارت بود از: اصل. اشکال این دلیل آن است که اولاً، زمانی می‌توان به سراغ اصل رفت که پای دلیل در میان نباشد، درحالی‌که هم طرفدان ملکه‌بودن عدالت و هم منکران آن، برای ادعاهای خودشان دلیل آورده‌اند. طبعاً، باوجود دلیل، دیگر جایی برای اصل باقی نمی‌ماند.

ثانیاً، شبهه‌ای که در باب عدالت وجود دارد، به‌لحاظ مفهومی است، نه مصداقی؛ یعنی اساساً اصل مفهوم عدالت نسبت به سعه و ضیق دایره‌اش روشن نیست و شبهه وجود دارد؛ ازین‌رو نمی‌توان با جریان اصل، شبههٔ مفهومی را برطرف کرد. به تعبیر دیگر، قدر متیقنی به‌لحاظ مفهومی وجود ندارد تا اینکه نسبت به زائد بر آن، اصل عدم جاری شود یا نسبت به قدر متیقن، اشتغال ذمه وجود داشته باشد.

---

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ۲۸۱/۳.

ثالثاً، اصل به‌عنوان اصل اشتغال در اینجا جاری نیست؛ چون وجود ملکهٔ عدالت که به‌عنوان قدر متیقن فرض شده است وصفی زاید است و اثبات آن نیاز به دلیل دارد، نه اینکه ملکه، قدر متیقن از عدالت باشد؛ زیرا شک در این است که آیا علاوه‌بر رعایت حُسن ظاهر و انجام واجبات و ترک محرمات، وجود وصف ملکه‌بودن نیز لازم است. اصل، عدم‌لزوم وصف زاید است.

رابعاً، راجع به کسی که حالت سابقهٔ او معلوم نیست، مانند فردی که تازه به سن بلوغ رسیده است و هنوز مرتکب کبیره نشده و شروع به انجام واجبات کرده است، چه باید کرد؟ آیا اصل عدم‌عدالت جاری می‌شود یا اصل عدالت؟! آیا به‌عنوان‌مثال، شهادت چنین شخصی پذیرفتنی است، درحالی‌که ملکه عدالت در او تحقق پیدا نکرده است؟

خامساً، اگر عدالت از اقتضائات فطری باشد که در دیدگاه پیشنهادی به آن اشاره شد، حالت سابقهٔ عدالت، عدم نخواهد بود؛ بلکه به‌عنوان امری وجودی، هرچند به‌صورت بالقوه در فطرت هر انسانی به عنوان اقتضائات فطری وجود دارد. پس جای جریان اصل عدالت است، نه اصل عدم.

ب. نقد دلیل دوم: دلیل دوم عبارت بود از اینکه اعتماد و وثوق به دین امام جماعت پیدا نمی‌شود، مگر اینکه ملکهٔ عدالت در او باشد.

اشکال این دلیل آن است که اولاً، دلیل بر اعتبار وثوق به دین امام جماعت، تمسک به دو روایت است که هر دو به‌لحاظ سند، ضعیف است.

ثانیاً، حصول وثوق و اطمینان، متوقف بر وجود ملکه نیست؛ بلکه بدون وجود ملکه نیز وثوق و اطمینان دست‌یافتنی است.

ثالثاً، این دو روایت مربوط به امام جماعت است و سرایت به غیر آن، قیاس خواهد بود که باطل است.

رابعاً، آنچه در روایت آمده است تعبیر به وثوق است و وثاقت ازنظر عرف و لغت، غیر از عدالت است.

خامساً، گفته شده است که مراد از وثوق در این روایات؛ یعنی شیعه‌بودن، نه داشتن عدالت.

ج. نقد دلیل سوم: دلیل سوم این بود که در برخی از روایات برای شهادت شاهد صفاتی ذکر شده است، از قبیل: مأمون‌بودن، عفیف‌بودن، صالح‌بودن، مرضی‌بودن و... که از امور نفسانی است و نام‌بردن از این صفات به‌منزلهٔ این است که گویا از عدالت نام برده شده است، پس عدالت از صفات نفسانی و ملکهٔ نفسانی است.

اولاً، این نوع صفات را حتی قائلان به ملکه‌بودن عدالت، در شاهد لازم نمی‌دانند.

ثانیاً، به‌فرض که این نوع صفات در شاهد لازم باشد، دلیلی بر لزوم آن‌ها در غیر باب شهادت وجود ندارد.

ثالثاً، اینکه این صفات از امور نفسانی باشند، محل‌تردید است. برای مثال، صالح‌بودن و مرضی‌بودن، از صفات اشخاص است و از صفات نفسانی به شمار نمی‌آیند.

د. نقد دلیل چهارم: در روایت ابی‌یعفور سؤال از این شده بود که به چه چیزی می‌توان عدالت را شناخت؟ اولاً، روشن است که در این روایت سؤال از این شده است که به چه چیزی عدالت شناخته می‌شود، نه اینکه آنچه در روایت ذکر شده است عدالت باشد. به تعبیر دیگر، در روایت، سؤال از ابزار شناخت عدالت است، نه تعریف آن؛ لذا این روایت ارتباطی به تعریف و بیان معنای عدالت ندارد.

ثانیاً، با فرض اینکه عناوین ذکرشده در این روایت، تعریف عدالت باشد؛ این عناوین از افعال انسان به شمار می‌آیند، نه صفات او؛ چراکه برای مثال، عفاف که به‌معنای بازداشتن نفس از ارتکاب زشتی‌ها معنا شده است،[1] بازداشتن و کفّ نفس، از مقوله فعل است، نه صفت. همچنین، «ستر» به‌معنای پوشاندن عیب است. پوشاندن، فعل است، نه صفت. البته فعل اقسامی دارد: فعل خارجی، فعل نفسانی و... ، اما درهرصورت، فعل به شمار می‌آید، نه صفت نفس.

٤. ١. ٢. بخش دوم: اشکالات ملکه‌بودن عدالت

أ. اشکال نخست: حالت و کیفیت یا ملکه‌بودن، امری اکتسابی و زوال‌پذیر است؛ چراکه در توضیح معنای ملکه آمده است که خصوصیات نفسانی دو قسم‌اند: برخی سریع‌الزوال است که به آن‌ها حالت گفته می‌شود و برخی سریع‌الزوال نیست که آن‌ها را ملکه می‌نامند.[2] درحالی‌که براساس تحلیلی که به‌عنوان دیدگاه منتخب در باب حقیقت عدالت پیشنهاد شده است، عدالت‌خواهی و حق و حق‌جویی اولاً، حقیقت و قوه‌ای است که خداوند در فطرت همهٔ انسان‌ها به ودیعه نهاده و امور فطری است و امور فطری، اکتسابی نیستند. ثانیاً، امور اکتسابی زوال‌پذیر هستند، ولی امور فطری هرچند ممکن است ضعیف شوند، ولی زوال‌پذیر نیستند؛ بدین معنا که، آن حقیقت وجودی فطری، به‌صورت حقیقتی بالقوه در نهاد انسان قرار داده شده است که با انجام برخی افعال و اعمال به فعلیت می‌رسد و کمال می‌یابد و با انجام برخی افعال و اعمال به ضعف می‌گراید، به‌صورتی که در حجاب غبار غفلت پنهان می‌شود، همانند آتشی در زیر خاکستر است که هرگز خاموش نمی‌شود و زوال پیدا نمی‌کند. لذا به‌محض توجه انسان به آن حقیقت فطری و فراهم‌کردن ابزار شعله‌ورشدن آن، به فعلیت می‌رسد و سیر کمال و صعود را پیش می‌گیرد.

ب. اشکال دوم: اگر عدالت به‌معنای ملکه باشد، پدیدآمدن این ویژگی حتی در افراد بسیار اندک نیز مشکل است؛ چون ملکه معنایش آن است که آن ویژگی چنان در فرد رسوخ کند که تصور ترک واجبات و

---

۱. خویی، التنقیح فی شرح الغروة الوثقی، ۲۶۲تا۲۶۳.

۲. جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۳٤٦.

انجام محرمات از چنین شخصی دشوار است، درحالی‌که عدالت از صفات مورد ابتلای اکثریت افراد جامعه مسلمان است و یقیناً چنین مرتبه‌ای از عدالت را هیچ‌یک از فقها معتبر ندانسته‌اند.[۱]

ممکن است گفته شود که ملکه امری ذومراتب است و وجود پایین‌ترین مرتبۀ آن کفایت می‌کند. پاسخ این است که حتی به‌دست‌آوردن پایین‌ترین مراتب آن نیز دشوار است؛ چون معنای ملکه عبارت است از: رسوخ و استقرار ویژگی در نفس انسان و مفهوم استقرار با آنچه در فقه به‌عنوان عدالت در عمدۀ مسائل مطرح است، منافات دارد. قطعاً، صِرف انجام واجبات و ترک محرمات یا حُسن ظاهر و امثال آن‌ها نمی‌تواند معنای ملکه‌بودن عدالت را تأمین کند.

البته اگر مقصود از ملکه‌بودن عدالت این باشد که احساس حقیقت‌جویی و عدالت‌طلبی که به‌صورت بالقوه در نهاد انسان‌ها به‌صورت فطری قرار داده شده است، قابلیت استکمال را دارد؛ این سخن درستی است، زیرا احساس عدالت‌خواهی که از اقتضائات فطری انسان است، شدت و ضعف دارد و می‌تواند به سرحد کمال برسد، به‌گونه‌ای که وجود آن، انسان را وادار به انجام و امتثال فرامین الهی کند و از ارتکاب محرمات منع کند.

ج. اشکال سوم: اشکال سومِ دیدگاه نخست این است که: به‌وجودآمدن ملکه به‌صورت تدریجی است، چنین نیست که ملکۀ عدالت به‌یک‌باره پدید آید، درحالی‌که فقها فتوا داده‌اند که انجام عمل منافی با عدالت سبب زوال آن می‌شود و به‌محض توبه، عدالت باز می‌گردد. این فتوا با معنای ملکه‌بودن عدالت که امری تدریجی‌الحصول است منافات دارد.

ممکن است گفته شود که بازگشت عدالت بر اثر توبه امری تعبدی است. پاسخ این است که این نیز مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اولاً، خود قائلان به این دیدگاه معتقد به زوال هستند و ثانیاً، ملکۀ عدالت بر حسب فرض، امری واقعی نفسانی است و تعبدپذیر نیست، مگر اینکه گفته شود توبه سبب بازگشت عدالت نیست، ولی مجرد توبه برای تحقق شرط آن عمل کافی است، هرچند ملکۀ عدالت واقعاً وجود نداشته باشد.

د. اشکال چهارم: اگر عدالت ملکۀ نفسانی باشد اولاً، نباید افعال و رفتار انسان متصف به عدالت شوند، درحالی‌که اعمال و افعال و رفتار انسان متصف به صفت عدالت می‌شوند و آن‌ها را عادلانه می‌نامیم.

ثانیاً، اینکه شخص را متصف به عدالت می‌کنیم و او را عادل می‌نامیم، به‌اعتبار افعالی است که به

---

۱. صاحب‌جواهر، جواهر الکلام، ۲۲۴/۷؛ حسینی عاملی، مفتاح الکرامة، ۸۴/۳؛ خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۵۸/۱.

صورت عادلانه انجام می‌دهد، نه اینکه این صفت در نفس او ایجاد می‌شود. ازاین‌رو، حتی کسانی که عدالت را به استقامت در طریق و جادهٔ حق معنا کرده‌اند،[۱] نمی‌توان چنین معنایی را به ملکه‌بودن تفسیر کرد، چنان‌که برخی چنین برداشتی داشته‌اند؛[۲] بلکه استقامت در طریق و جادهٔ حق، فعل انسان است و از این فعل، انتزاعِ عنوان عدالت می‌شود و شخص نیز به اعتبار آن فعل، متصف به صفت عادل می‌شود. درحقیقت، عدالت عبارت است از: اجرا و برقراری و پیاده‌کردن. کسی که چنین کاری انجام می‌دهد را عادل می‌گویند و از صدور چنین فعلی، انتزاع وصف عدالت می‌شود و خود فعل نیز متصف به صفت عادلانه می‌شود. اساساً، عدالت صفت نفس انسانی نیست تا در قالب ملکه تصویر شود.

ه. **اشکال پنجم**: عدالت گاهی به‌معنای اسمی به کار می‌رود (عدل) و گاهی به‌معنای وصفی (عادل، عادلانه). عدالت به‌معنای وصفی (عادلانه)، صفتِ افعال شمرده می‌شود و نمی‌تواند از اوصاف نفسانی باشد، درحالی‌که دیدگاه نخست، عدالت را مطلقاً (اسمی و وصفی) ملکه می‌داند و این معنا با وصف عادلانه است که صفت افعال و اعمال است.[۳]

باتوجه‌به اشکالات مذکور بر دیدگاه نخست (ملکه‌بودن عدالت)، نمی‌توان عدالت را ملکه دانست و آن را از صفات نفسانی به شمار آورد.

٤. ۲. اشکالات دیدگاه دوم

راجع به دیدگاه دوم باید گفت که تمام اشکالات دیدگاه اول بر دیدگاه دوم نیز وارد است؛ زیرا در دیدگاه دوم هرچند مجردِ وجود ملکه، عدالت به شمار نیامده است، بلکه انجام واجبات و ترک محرماتِ ناشی از وجود ملکه، عدالت شمرده شده است؛ اما درعین‌حال، ملکه اگر جزو معنای عدالت باشد، اشکالات مذکور را خواهد داشت. درنتیجه، هرآنچه بر دیدگاه اول به‌عنوان ملکه‌بودن عدالت بیان شد، در اینجا نیز جاری است. افزون بر آن‌ها، اشکال وارد دیگر آن است که انجام واجبات و اجتناب از محرمات، ابزار کشف و احراز عدالت هستند، نه خود عدالت.

٤. ۳. اشکالات دیدگاه سوم و چهارم و پنجم

ازآنجاکه دیدگاه سوم (صرف انجام واجبات و اجتناب از محرمات)، دیدگاه چهارم (داشتن اسلام و عدم‌ظهور فسق) و دیدگاه پنجم (حُسن ظاهر)، به‌گونه‌ای به یک چیز بر می‌گردد، اشکالی مشترک بر آن‌ها وارد است و آن عبارت است از اینکه: این امور صرفاً حاکی از وجود یا عدم‌عدالت هستند، نه اینکه خود

---

۱. خویی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، ۲۵۷/۱.
۲. نجفی، «مفهوم‌شناسی واژهٔ عدالت در فقه امامیه»، ۱٤۱.
۳. خویی، التنقیح فی شرح العروظ الوثقی، ۲۵۷/۱.

آن‌ها عدالت باشند. درحقیقت، معانی ذکرشده برای عدالت، از قبیل اشتباه مفهوم به مصداق است. به دیگر سخن، تمام تعریف‌های ذکرشده در لسان فقها، بیان مصداق عدالت یا به تعبیر دقیق‌تر، بیان ابزار کشف عدالت هستند، نه خود معنا و حقیقت عدالت.

نتیجه‌گیری

۱. عدالت از اقتضائات فطری است که براساس آیات و روایات، خداوند در فطرت تمام انسان‌ها اموری را قرار داده است که همواره مشهود فطرت هستند، ازجملهٔ آن امور، عدالت‌خواهی است. این‌چنین نیست که انسان با انجام برخی اعمال و ترک برخی، حقیقت عدالت را کسب کند، هرچند انجام و امتثال اوامر و نواهی الهی عامل استکمال فعلیت‌یافتن حقیقت عدالت هستند.

۲. حقیقت عدالت، برخاسته از حقیقت حق است و هر دوی آن‌ها از اقتضائات فطری به شمار می‌آیند، هرچند به‌لحاظ مفهومی با یکدیگر تفاوت دارند.

۳. می‌توان گفت که عدالت، یعنی بر مسیر فطرت حرکت‌کردن و تحقق‌بخشیدن هرآنچه فطرت اقتضای آن را دارد. ازجمله اموری که مشهود و مقتضای فطرت است، ایمان به توحید و یگانگی خدا و عمل به فرامین و نواهی اوست. پس عدالت، یعنی در اعتقاد و عمل در مسیر حق‌بودن و اعمال خارجی، سبب فعلیت‌بخشیدنِ به عدالت است، نه خود عدالت.

٤. تعریف عدالت به ملکه، هیئت، کیفیت و حالت نفسانی تعریف صحیحی به نظر نمی‌رسد، زیرا دلایل ارائه‌شده برای آن نمی‌تواند این ادعا را اثبات کند و همهٔ آن‌ها محل نقد و مناقشه قرار گرفتند.

۵. تعریف عدالت به انجام واجبات و ترک محرمات یا داشتن اسلام و عدم‌ظهور فسق یا به حُسن ظاهر نیز تعریف درستی به نظر نمی‌آید؛ زیرا همهٔ این امور از عوامل و اسباب و ابزار کشف عدالت هستند، نه خود عدالت. افزون بر آن، وجود این امور سبب فعلیت و استکمال عدالت است، نه خود عدالت.

منابع

قرآن کریم
ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد. السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی. چاپ‌اول، ۱٤۱۰ق.
ابن‌براج، عبدالعزیزبن‌نحریر. المهذب. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱٤۰٦ق.
ابن‌حمزه، محمدبن‌علی. الوسیلة إلی نیل الفضیلة. قم: چاپخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی. ۱٤۰۸ق.
ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله. الإلهیات من الشفاء مع تعلیقات صدر المتألهین. قم: بیدار. بی‌تا.
ابن‌فارس، احمدبن‌فارس. معجم مقاییس اللغة. محقق: محمدهارون عبدالسلام. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

١٤٠٤ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم. لسان العرب. قم: ادب حوزه. ١٤٠٥ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. المکاسب، قم: الذخائر. چاپ‌اول، ١٤١١ق.

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین. رسائل فقهیه. قم: مجمع الفکر الإسلامی. ١٤١٤ق.

جمعی از نویسندگان. شرح المصطلحات الکلامیة. مشهد: آستان قدس رضوی. چاپ‌اول، ۱۴۱۵ق.

جوادی آملی، عبدالله. ادب قضا در اسلام. بی‌جا: بی‌نا. چاپ‌اول، ۱۳۹۰.

جوادی آملی، عبدالله. آفاق اندیشه. بی‌جا: بی‌نا. چاپ‌اول، ۱۳۸۹.

جوهری، اسماعیل‌ابن‌حماد. صحاح اللغة. بی‌جا: امیری. ١٣٦٨.

جوهری، اسماعیل‌بن‌حماد. الصحاح. بیروت: دار العلم. ۱۳۹۹ق.

حسینی عاملی، محمدجوادبن‌محمد. مفتاح الکرامة. بیروت: دار احیاء التراث العربی. بی‌تا.

حسینی عاملی، محمدجوادبن‌محمد. مفتاح الکرامة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ١٤٢٢ق.

حکیم، محمدسعید. المحکم فی اصول الفقه. بی‌جا: بی‌نا. ١٣٧٦ق.

حلبی، ابوالصلاح. الکافی فی الفقه. اصفهان: مکتبة الإمام امیرالمؤمنین(ع). ١٤٠٣ق.

خویی، ابوالقاسم. التنقیح فی شرح عروة الوثقی. مقرر: میرزاعلی غروی. قم: بی‌نا. ١٤١٨ق.

خویی، ابوالقاسم. مصباح الفقاهه. قم: داوری. ١٣٧٧.

راغب اصفهانی، حسین‌بن‌محمد. المفردات فی غریب القرآن. بی‌جا: مرتضویه. ١٢٦٢ق.

روحانی، محمدصادق. زبدة الأصول. بی‌جا: مدرسهٔ امام صادق(ع). ١٤١٢ق.

سهروردی، یحیی‌بن‌حبش. المشارع و المطارحات؛ در مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق. مصحح: هنری کربن. تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۲۷۲ق.

شهید اول، محمدبن‌مکی. الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی. ١٤١٧ق.

شهید اول، محمدبن‌مکی. موسوعة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی. ١٤٣٠ق.

شهید ثانی، زین‌الدین‌بن‌علی. روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی. ١٤٠٢ق.

صاحب‌جواهر، محمدحسن‌بن‌باقر. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی. چاپ‌دوم، ١٤٢١ق.

صدر، محمدباقر. مدرسهٔ اسلامی. مترجم: کاظمی خلخالی. تهران: عطایی. ١٣٦٢.

صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. قم: مصطفوی. ١٣٦٨ق.

طباطبایی قمی، تقی. ثلاث رسائل. قم: محلاتی. بی‌تا.

طباطبایی، علی‌بن‌محمد. ریاض المسائل. آل‌البیت(ع). بی‌جا: بی‌نا. چاپ‌اول، ١٤١٨ق.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان. بیروت: اعلمی. ۱٤۱۱ق.

طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. بیروت: اعلمی. ۱۹۹۷م.

طباطبایی، محمدحسین. نهایة الحکمة. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی. چاپ‌دوم، ۱۳٦۲.

طباطبایی، محمدکاظم. حاشیة المکاسب. قم: اسماعلیان. ۱۳۷۸ق.

طریحی، فخرالدین‌بن‌محمد. مجمع البحرین. تهران: مرتضوی. چاپ‌دوم، ۱۳٦٥.

طوسی، محمدبن‌حسن. الخلاف. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. ۱٤۱۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. المبسوط. تهران: المرتضویة. چاپ‌سوم، ۱۳۸۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن. النهایة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی. چاپ‌دوم، ۱٤۱۷ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف. مختلف الشیعة فی احکام الشریعة. مصحح: گروه پـژوهش دفتـر انتشـارات اسـلامی. بی‌جا: بی‌نا. چاپ‌دوم، ۱٤۱۳ق.

فاضل مقداد، مقدادبن‌عبدالله. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانۀ آیت‌الله مرعشی. چاپ‌اول، ۱٤۰٤ق.

فاضل هندی، محمدبن‌حسن. کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکـام. قـم: دفتـر انتشـارات اسـلامی. چـاپ‌اول، ۱٤۱٦ق.

فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد. العین. تحقیـق. قـم: هجـرت. محقـق: مهـدی مخزومـی و ابـراهیم سـامرائی. چـاپ‌دوم، ۱٤۱۰ق.

مامقانی، عبدالله. نهایة المقال. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه. بی‌تا.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی. بحار الأنوار. مصـحح: جمعـی از محققـان. بیـروت: دار إحیـاء التـراث العربـی. چاپ‌دوم، ۱٤۰۳ق.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین. الرسالة الجعفریة. قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی. ۱٤۰۹ق.

محقق کرکی، علی‌بن‌حسین. جامع المقاصد فی شرح القواعد. مصحح: گروه پـژوهش مؤسسـۀ آل‌البیـت(ع). قـم: آل‌البیت(ع). چاپ‌دوم، ۱٤۱٤ق.

مرتضی زبیدی، محمدبن‌محمد. تاج العروس. بی‌جا: دار الهدایه. ۱۳۸۷ق.

مصباح یزدی، محمدتقی. حقوق متقابل مردم و حکومت. قم: مؤسسۀ آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۲.

مطهری، مرتضی. فطرت. بی‌جا: صدرا. چاپ‌ششم، ۱۳۷۳.

مطهری، مرتضی. مجموعۀ آثار. قم: صدرا. ۱۳۹۰.

مفید، محمدبن‌محمد. المقنعه. قم: بی‌نا. ۱٤۱۳ق.

مقری، احمدبن‌محمد. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة. ۱٤۰٥ق.

نجفـی، زیـن العابـدین. «مفهوم‌شناسـی واژۀ عـدالت در فقـه امامیـه»، انسـان‌پژوهی دینـی. س۹، ش۲۸، ۱۳۹۱،

۱۴۱تا۱۷۰.

Transliterated Bibliography

ʿAllāmah Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *Mukhtalif al-Shīʿa fī al-Aḥkām al-Sharīʿa*. ed. Gurūh-i Pazhūhish Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. s.l. s.n. Chāp-i Duwwum, 1993/1413.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *al-Makāsib*. Qum: Dhakhā'ir. Chāp-i Awwal, 1991/1411.

Anṣārī, Murtaḍā ibn Muḥammad Amīn. *Rasā'il Fiqhīya*. Qum: Majmaʿ al-Fikr al-Islāmī. 1994/1414.

Fāḍil Hindī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Kashf al-Lithām ʿan Qawā'id al-Aḥkām*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1995/1416.

Fāḍil Miqdād, Miqdād ibn ʿAbd Allāh. *al-Tanqīḥ al-Rā'iʿ li-Mukhtaṣar al-Sharā'iʿ*. Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh Marʿashī. Chāp-i Awwal, 1984/1404.

Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. al- *ʿAyn*. Qum: Hijrat. researched *by* Maḥdī Makhzūmī va Ibrāḥīm Sāmarrāī. Chāp-i Duvūm, 1990/1410.

Ḥakīm, Muḥammad Saʿīd. *al-Muḥkam fī Uṣūl al-Fiqh*. s.l. s.n. 1997/1376.

Ḥalabī, Abū al-Ṣalāḥ. *al-Kāfī fī al-Fiqh*. Isfahān: Maktaba al-Imām Amīr al-Mu'minīn(AS). 1983/1403.

Ḥusaynī ʿĀmulī, Muḥammad Javād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-ʿArabī. s.d.

Ḥusaynī ʿĀmulī, Muḥammad Javād ibn Muḥammad. *Miftāḥ al-Karāmah*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2001/1422.

Ibn Ḥamzih, Muḥammad ibn ʿAlī. *al-Wasīlah ilā Niyl al-Faḍīlah*. Qum: Chāpkhānih-yi Āyat Allāh al-Marʿashī al-Najafī. 1988/1408.

Ibn Barrāj, ʿAbd ʿAzīz ibn Niḥrīr. *al-Muhadhdhab*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī, 1986/1406.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyīs al-Lugha*. researched *by* Muḥammad ʿAbd al-Salām. Qum: Maktab al-Iʿlām al-Islāmī. 1984/1404.

Ibn Idrīs, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Sarā'ir al-Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. Chāp-i Awwal, 1990/1410.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lis*ān al-ʿArab. Qum: Adab-i Ḥawzah. 1985/1405.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ʿAbd Allāh. *al-Ilāhīyāt min al-Shifā' maʿa al-Taʿlīqāt Ṣadr al-Muta'allahīn*. Qum: Bīdār.

S.d.

Jamʿī az Nivīsandigān. *Sharḥ-i* Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī. Chāp-i Awwal, 1995/1415.

Javādī Āmūlī, ʿAbd Allāh. *Āfāq-i Andīshih*. s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2010/1389.

Javādī Āmūlī, ʿAbd Allāh. *Adab-i Qażā dar Islām*. s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 2011/1390.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. al-*Ṣiḥāḥ*. Beirut: Dār al-ʿIlm. 1979/1399.

Jawharī, Ismāʿīl ibn Ḥammād. *Ṣiḥāḥ* al-Lugha. s.l. Amīrī. 1990/1368.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *al-Tanqīḥ fī Sharḥ al-ʿUrwa al-Wuthqā*. Muqarr Mīrz'Alī Gharawī. s.n. 1997/1418.

Khū'ī, Abū al-Qāsim. *Miṣbāḥ al-Faqāhah*. Qum: Dāvarī. 1998/1377.

Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥ*ār al-Anwār. Ed. Jamʿī az Muḥaqiqān. Beirut: Dār Iḥyāʾal-Tūrāth al-ʿArabī. Chāp-i Duvūm, 1993/1413.

Māmaqānī, ʿAbd Allah. *Nihāya al-Maqāl*. Qum: Majmʿ al-Dhakhā'ir al-Islāmīyya. s.d.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. Ḥuqūq Mutaqābil-i Mardum va Ḥukumat. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzish va Pazhūhīsh Imām Khumaynī. 2003/1382.

Mufīd, Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Muqniʿa*. Qum: s.n. 1993/1413.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *al-Risāla al-Jaʿfarīya*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Marʿashī. 1989/1409.

Muḥaqqiq Karakī, ʿAlī ibn Ḥusayn. *Jāmiʿ al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawāʾid*. ed. Gurūh-i Pazhūhish Mūʾassisa Āl al-Bayt(AS). Qum: Āl al-Bayt(AS). 1994/1414.

Muqrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Dār al-Hijrah, 1985/1405.

Murtaḍā Zabīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Tāj al-ʿArūs*. s.l. Dār Hidāya. 1967/1387.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Fiṭrat*. s.l. Ṣadrā. Chāp-i Shishum, 1994/1373.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmūʿah* Asār. Qum: Ṣadrā. 2011/1390.

Najafī, Zayn ʿĀbidīn. "Mafhūmshināsī Vāzhih-yi Adālat dar Fiqh Imāmīyah", *Ins*ān *Pazhūhī Dīnī*. Yr. 9, no. 28, 2012/1391, 141-170.

Qurān-i Karīm

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. s.l. Murtażawīya. 1845/1262.

Rūḥānī, Muḥammad Ṣādiq. *Zubda al-Uṣūl*. s.l. Madrisah-yi Imām Ṣādiq (AS). 1992/1412.

Ṣadr al-Dīn Shirāzī. Muḥammad ibn Ibrāḥīm. *al-Ḥikmat al-Mutaʿālīya fī al-Asfār al-Arbaʿa*. Qum: Muṣṭafawī. 1990/1368.

Ṣadr, Muḥammad Bāqir. *Madrisah-yi Islāmī*. Translated by Kāẓimī Khalkhālī. Tehran: ʿAṭāyī. 1983/1362.

Ṣāḥib Jawāhir. Muḥammad Ḥasan ibn Bāqir. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharāyʿ al-Islām*. Qum: Mūʾassisa Dāyrah al-Maʿārif-i Fiqh-i Islāmī. 2000/1421.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *al-Durūs al-Sharʿīyah fī al-Fiqh al-Imāmīyah*. Qum: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. 1996/1417.

Shahīd Awwal, Muḥammad ibn Makkī. *Mausūʿa*. Qum: Maktabat al-Aʿlām al-Islāmī, 2009/1430.

Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn ibn ʿAlī. *Rawḍ al-Jinān fī Sharḥ Irshād al-Adhhān*. Qum: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī. 1982/1402.

Suhriwardī, Yaḥyā ibn Ḥabash. *al-Mashāriʿ wa al-Muṭāraḥāt; dar Majmūʿah Muṣanafāt Shaykh Ishrāq*. Ed. Henry Corbin. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭāliʿāt va Taḥqīqāt Farhangī. 1855/1272.

Ṭabāṭabāyī Qumī, Taqī. *Thalāth Rasā'il*. Qum: Maḥalātī. s.d.

Ṭabāṭabāyī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Rīyāḍ al-Msā'il*. Āl al-Bayt(AS). s.l. s.n. Chāp-i Awwal, 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mīzān*. Beirut: al-Aʿlamī. 1991/1411.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvvum, 1984/1362.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mīzān*. Beirut: al-Aʿlamī. 1997/1418.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Kāẓim. *Ḥāshīya al-Makāsib*. Qum: Ismāʿīlīyān. 1959/1378.

Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. *Majmaʿ al-Baḥrayn*. Tehran: Murtażavī. Chāp-i Duvvum, 1986/1365.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Khilāf*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Mabsūṭ*. Tehran: Murtażawīya. Chāp-i Sivum, 1968/1387.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Nihāya*. Qum: Mūʾassisa al-Nashr al-Islāmī. Chāp-i Duvvum, 1996/1417.

Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *Tahdhīb al-Aḥkām*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1986/1364.